









n esta ocasión en que el Anuario conmemorativo del V centenario de la llegada de Colón a América tiene como unidad temática la modernidad, me parece conveniente dedicar un artículo a una institución tan importante como la Compañía de Jesús, pues su proyecto de lucha por el cristianismo nació imbuido de aquel inical

espíritu moderno del Renacimiento. El objetivo del presente ensayo es explicar las causas que permitieron a la Compañía de Jesús desempeñar un papel sociopolítico preponderante durante los siglos XVI, XVII y XVIII en los países católicos, así como las contradicciones que originaron su extinción.

Para comprender el proceso de formación y desarrollo de la Sociedad de Jesús, sería conveniente ubicarnos en la primera mitad del siglo XVI, cuando el Renacimiento surgía en Italia hasta llegar a su máximo esplendor. El modo de producción feudal subsistía en Europa, pero las urbes se desarrollaban cada vez más; casi imperceptiblemente iban constituyéndose en el lugar donde la producción mercantil se convertía en el sistema base de la economía aun cuando



los diversos países se encontraban todavía en proceso de formación. El modo de producción feudal llegaba a su fase final, las urbes absorbían la mano de obra que le había servido de sustento. La crisis del sistema económico se reflejó en una crisis de valores; las concepciones del mundo, de la moral, de la ideología cambiaron.

El europeo de aquel entonces se transformaba mentalmente. Comenzó a concebir el mundo como un espacio lleno de misterios, que no obstante podía conocer y dominar. En el siglo XV, Marco Polo regresó de su viaje por oriente; por toda Europa se difundieron sus hallazgos. Oriente se presentó ante los ojos de los europeos como un mundo lleno de riquezas y misterios que esperaba. Por otra parte, el descubrimiento de América y Africa transformó la visión del mundo; había enormes extensiones de tierras en estado “salvaje”, susceptibles de dominar y explotar.

Así se inició el Renacimiento. El europeo se sintió el centro del mundo, más aún, del universo; quiso dominarlo y apropiarse de él. El europeo se concibió a sí mismo como el “hombre” por excelencia, se consideró la raza superior, poseedora de la verdad absoluta, de la religión verdadera, y el resto del mundo debía ajustarse a su forma de vida, a sus valores y creencias. Una de las principales características renacentistas fue la concepción antropocéntrica del hombre, “el hombre es la medida de todas las cosas” –pero en esta característica se debía especificar: el hombre europeo. El hombre dominó la naturaleza, la puso como nunca antes a su servicio; es más, dejó de considerarse como una parte integral de la misma, y empezó a concebirse como un ente diferente del mundo vegetal y animal, como si fuese un reino aparte, y se abrogó, desde este momento, derechos por encima de la propia naturaleza. Las consecuencias de este pensamiento las vivimos hoy en día, cinco siglos después.

También durante el Renacimiento se empezaron a cuestionar los antiguos valores socioculturales de la clase domi-

nante: la aristocracia. Poco a poco dejó de ser importante pertenecer a una familia de abolengo; en cambio, se valoraba cada vez más a los hombres capaces de acumular riquezas. La destreza de los caballeros andantes dejó su lugar a los mercaderes. El individuo como tal sustituyó la importancia de la familia y del núcleo social de sostén.

El europeo encontró la justificación de su propio desarrollo en una dirección diferente al resto del mundo en la antigüedad clásica grecorromana. Retomó de ella su visión antropocéntrica, incluyendo la conciencia eurocéntrica, pues los griegos se consideraban a sí mismos como los hombres civilizados, y al resto del mundo como los bárbaros, incluyendo a sus consanguíneos macedonios. También de los griegos recuperó los modelos estéticos, la filosofía y conocimientos en general. La imprenta fue entonces el invento más importante de difusión de las ideas, apenas comparable a la televisión o las computadoras en la actualidad. El conocimiento dejó de ser exclusivo de una élite monarcal, y empezó a masificarse, por lo menos entre la población urbana. Se publicó la Biblia, las obras de los autores latinos y griegos, las disertaciones y coloquios de Erasmo de Rotterdam, las declaraciones y obras de Lutero. Se fundaron las universidades donde se impartía el conocimiento “universal”.

El propio cristianismo recibió el impacto de la crisis, y sufrió una escisión en su institución centralizadora, la Iglesia.

La gente necesitaba una religión clara, razonablemente humana y dulcemente fraternal que le sirviera de luz y apoyo, sobre todo a la naciente burguesía comercial, a la población de la nueva civilización urbana que afirmaba un cierto sentimiento nacional, laico e individualista. La iglesia no ofrecía a los hombres de la época este tipo de religión. A los pobres, superstición y magia; a los estudiosos, doctrina de teólogos decadentes [Martínez: 1987, p. 55].

Como hombres renacentistas, también los cristianos se abocaron a rescatar las fuentes originales. Retomaron las



ideas del cristianismo primitivo; revaloraron la pobreza y la humildad, rechazaron la opulencia y el despilfarro del alto clero, el comportamiento propio de la aristocracia. Estudiaron con mayor atención los evangelios, el Antiguo Testamento, incluso la Patrística. En cambio, cuestionaron los dogmas de fe elaborados durante los concilios. Erasmo consideraba que los teólogos perdían el tiempo en discusiones bizantinas; para él la religión debía sustentarse en la fe, una fe que no necesitaba explicación racional de sus misterios, y sí una práctica cotidiana en el acercamiento al Ser Absoluto. Por esta razón ofrecía una alternativa al burgués práctico y sencillo, deseoso de paz interior, pero sin tiempo para dedicarse a una vida ascética en los monasterios. Erasmo representó al humanista del siglo XVI. El reconocimiento intelectual que alcanzó en Europa fue una consecuencia de su comprensión de las tendencias de desarrollo de la sociedad; tal vez de manera inconsciente, pero supo proporcionar a la burguesía el marco de referencias religioso e ideológico que necesitaba. Los propios estudios que realizó sobre la antigüedad clásica grecorromana respondían a las necesidades de su tiempo; se esmeró en proporcionar a los jóvenes textos latinos lo bastante pulidos para que les fuera más fácil el acceso a los mejores escritores romanos. Esta fue la intención de sus *Colloquia*, especie de lecturas latinas que facilitaban la comprensión del idioma, pero donde también expuso temas de interés general para sus contemporáneos. Posteriormente, ante la buena acogida, los utilizó para difundir sus propias ideas, como en el *Inquisito de fide*, diálogo en el que intentó explicar las posiciones de Lutero [Martínez: 1987, p. 55].

Las circunstancias históricas propiciaron a un Martín Lutero, con la fortaleza de carácter y testarudez necesarias para soportar las persecuciones y presiones del grupo más poderoso de la Iglesia en aquel momento, pero representante de una clase dominante en decadencia. Sólo una persona formada en las propias filas del clero podía cuestionarlo y

enfrentarlo. Lutero era un hombre medieval, en el sentido en que sus concepciones religiosas giraban en torno a Dios, no al hombre; sus argumentos contra la Iglesia eran de tipo teológico, y percibió antes que cualquier otro que el problema de fondo se centraba en el concepto de libertad. Para Lutero, la fe, no las obras era lo único que podía salvar al hombre, y la fe era una gracia divina, no humana. Sólo ella podía transformar al hombre, cuando éste era capaz de reconocerse pecador, imperfecto, impotente; el hombre únicamente se salvaría sometiéndose a la voluntad divina. Por eso, para Lutero *sólo la fe justificaba*, no las obras, en gran parte porque estaba en contra de las prácticas de la época con las cuales se conseguía la salvación mediante transacciones comerciales y prácticas rituales [*ibid.*, pp. 59-67].

El movimiento de la Reforma fue en realidad una respuesta a las necesidades de la sociedad europea de principios del siglo XVI, pues los cambios de sistema, los nuevos descubrimientos, el enfrentamiento a un mundo nuevo y desconocido, el hambre, pestes y guerras así como la amenaza turca motivaban la angustia de una Europa ávida de creencias, de una renovación moral y religiosa. La Iglesia se había institucionalizado y estaba muy lejos de percatarse de tal demanda social. En cambio, el humanismo renacentista ofrecía nuevas perspectivas, su adogmatismo y relativización de la verdad le permitía concebir al hombre con las aptitudes suficientes para llevar una vida virtuosa; reducía la religión a la ética, secularizándola e individualizándola cada vez más. La Reforma, por su parte, buscaba restaurar la primitiva Iglesia cristiana, buscaba volver a los orígenes; pero al romper con la autoridad papal y con la institución centralizadora que imponía los dogmas, echó las simientes para el desarrollo de la conciencia individual, sin patrón de ordenamiento, y cuyas fuerzas centrífugas tendían a una dispersión adogmática [*ibid.*, p. 57], que terminaría por cuestionar incluso la existencia misma de Dios.



Así pues, el Renacimiento fue un momento histórico que puso en tela de juicio los antiguos valores y concepciones del mundo para dar origen a otros diferentes, los cuales implicaban una serie de cambios ideológicos indispensables para consolidar el nuevo modo de producción capitalista. En este sentido podríamos considerar al Renacimiento como el gran movimiento innovador a partir del cual la burguesía sustentaría su marco conceptual.

En este contexto histórico surgió la Compañía de Jesús. Su fundador fue un hombre producto de este momento de transición, se nos muestra en parte medieval, en parte moderno. Si bien conservaba características de caballero andante al servicio de un señor feudal, sus viajes por Europa y su residencia en la Universidad de París lo transformaron en un hombre moderno.



San Ignacio de Loyola en ningún momento pensó en crear una institución dedicada a combatir el protestantismo, ni a reformar la Iglesia Católica en su propio seno. La idea original de Loyola consistía en crear una compañía militar de soldados al servicio de Cristo Redentor; persistía cierta idea del caballero andante medieval, pero imbuida del espíritu moderno, cuya finalidad era la conversión de los paganos, no de los herejes.

Pero para que estos soldados pudieran llevar la palabra de Cristo a los paganos necesitaban conocerla; debían manejar las lenguas vernáculas para consultar los originales de la Biblia y de los Padres de la Iglesia. En este sentido, la Compañía nació imbuida del espíritu renacentista, buscó rescatar y conocer los originales de la doctrina cristiana, y manejar las he-



ramientas que permitía a sus socios dicho conocimiento: el hebreo, el griego y el latín.

En un principio, la Compañía de Jesús nació predicando un humanismo cristiano afín a Erasmo de Rotterdam, expresando conceptos y ofreciendo alternativas religiosas y morales a una sociedad en transformación. En efecto, los jesuitas podían considerarse erasmistas, pues trabajaban y luchaban en favor del cristianismo de una manera activa; no les interesaba quedarse en un monasterio contemplando a Cristo o discutiendo tal o cual dogma. Su interés consistía en transformar al hombre en un verdadero cristiano, siguiendo el ejemplo del Redentor; a través de una labor de introspección, intentaban erradicar el egoísmo y los sentimientos negativos para el ser humano; procuraban que el hombre pudiese salvarse por sus obras y, más que por éstas, por la intención que tuviera al momento de realizarlas sin dar gran importancia a los resultados. Su actividad religiosa y de conversión se centraba en el ser humano, dejaba de lado la actividad monarcal, la contemplación, las disertaciones teológicas; lo que les interesaba era el proceso de autoconvencimiento del hombre mismo por ser mejor. En este aspecto la Compañía de Jesús es totalmente erasmista, pues, como a Desiderio le interesa ofrecer una alternativa al hombre de las ciudades, cuyas actividades le impedían dedicarse a la contemplación. Sin embargo, cuando Loyola fue interrogado en Salamanca en el año de 1526 por el subprior del monasterio dominico, quien esperaba descubrir si la doctrina propuesta por don Iñigo era “aprendida” o inspirada por el Espíritu Santo, el jesuita negó todo vínculo con el erudito holandés [Bataillon: 1982, p. 214]. Cuando la Iglesia Católica prohibió definitivamente la obra de Erasmo en los años 50 del siglo XVI, la Compañía de Jesús se convirtió, a partir de entonces, en la “vanguardia” del catolicismo:

un humanismo reposado, fundado en el estudio de los poetas y oradores latinos. Su enseñanza tendía sobre todo a adornar el ingenio, a iniciarlo en el bien decir; no se trataba ya de formar espíritus capaces de confrontar la fe con sus fuentes [*ibid.*, p. 771].

De esta manera, los socios de la Compañía optaron por mantener y fomentar una actividad netamente humanística en el sentido del estudio de las letras “humanas” y la antigüedad clásica grecorromana. Efectivamente dejaron de ser erasmistas; a partir de entonces, ya no les interesó como al rotterdamiano buscar respuestas a las inquietudes religiosas y morales de su época, pero sí se conservaron como una institución estructurada de manera moderna.

Entre los principales elementos que distinguían a la Sociedad de Jesús como una institución moderna y humanística, estaban los siguientes:

1. En la Compañía dejó de tener importancia el rigor del vestido, de la comida, de las formas, los rezos en horarios establecidos; en cambio este rigor era fundamental en la estructura orgánica de las órdenes monásticas y regulares.

2. Se pensaba inadecuado para las tareas que debían realizar los socios en la conversión de gentiles, castigar el cuerpo con penitencias, ayunos o flagelaciones, pues Loyola consideraba indispensable que los militantes contaran con un nivel de vida adecuado y usaran sus energías para trabajar en favor del cristianismo [Elton: 1979, p. 242]. Cambiaron así la vida ascética y contemplativa tan propia del medievo por la acción cotidiana propia de la modernidad.

3. Para la formación humanística de los socios se introdujo el estudio de poetas y literatos latinos. Se consideró importante dominar el latín, y conocer el hebreo y el griego.

En cuanto a su estructura organizativa, la Compañía exigía disciplina y obediencia total a los superiores, como



en un ejército, y reconocía como máxima autoridad al Papa, a quien se le consideraba infalible en sus decisiones. El padre general residía en Roma; éste era quien nombraba a los provinciales para dirigir las diferentes provincias. Los destinos de los militantes se decidían en forma vertical. Esta estructura organizativa sería fundamental para mantener de cierta manera estática a la Compañía. Así, si bien San Ignacio del Loyola respondía a las preocupaciones e intereses del hombre renacentista, la estructura piramidal de su organización impidió el desarrollo en su propio seno de las ideas modernas. La Sociedad de Jesús se constituyó de hecho en la única alternativa viable en aquel momento para que el catolicismo no sucumbiera ante el embate del cristianismo protestante. De la misma manera que la aristocracia se adoptó a la modernidad conformando el Estado absolutista [Anderson: 1987, pp. 9-37], la Compañía ofreció a la Iglesia Católica la posibilidad de reestructurarse de una manera acorde con el mundo moderno. La organización jesuítica se adaptaba a las nuevas necesidades sociales, pero su dirección respondía a los intereses de la clase dominante en decadencia; no existía la posibilidad de criticar a la dirección, así como no podía ponerse en duda el absolutismo real.

Su fundamento metodológico consistía en la llamada “casuística”, sistema que juzga las acciones de los hombres según su intención, más que los hechos mismos; con este método resolvían los diversos problemas morales [Pinnington: 1973, p. 120]. Por esta razón, sus actividades sacerdotales se centraban en la administración de los sacramentos, que consideraban indispensables para transformar el espíritu de los fieles. Entre éstos le dedicaron mayor atención a la confesión, pues ésta les permitía conocer la intención de los hombres. Concebían al hombre como un sujeto que poseía libre albedrío para decidir lo que debía hacer, y en este sentido, era perfectible cuando practicaba conscientemente las enseñanzas de Cristo. Este era el punto nodal que separa a

la Compañía del protestantismo, en el cual el hombre sólo se salvaba por gracia divina.

Loyola recurrió al Papa Pablo III para formalizar legalmente la Compañía. Este se percató de inmediato de la utilidad de la institución para luchar contra los herejes protestantes, ya que la Iglesia carecía de los elementos humanos necesarios para hacerlo. Había que evitar mayores conflictos al interior de la Iglesia misma, por lo que el Papa no podía atacar directamente los intereses creados por el clero secular; pero carecía de mecanismos adecuados para que el clero regular trabajara en un determinado sentido. Además, desconfiaba de los regulares, pues Lutero había salido de sus filas. En cambio Loyola reconocía al Papa como la máxima autoridad, y estableció con él un compromiso de obediencia ciega. Pablo III se sustentó alternativas que le ofrecía la Compañía de Jesús para combatir la Reforma. El cisma acaecido en la Iglesia obligó sus dirigentes a transformarla y modernizarla, por lo menos en algunos aspectos. Aquí radica la importancia del Concilio de Trento, donde los jesuitas tuvieron una participación importante en la definición de los dogmas católicos. Así se inició el movimiento de renovación de la propia Iglesia, movimiento conocido como Contrarreforma.

El Papa Pablo III consolidó la institución como uno de los pilares de la Contrarreforma. Pero para reformar la misma Iglesia Católica era necesario transformar sus prácticas. La realidad de un mundo cambiante y las nuevas estructuras económicas se impusieron sobre los antiguos intereses e ideas propias del tradicional modo de producción feudal. El humanismo del Renacimiento exigió que los socios de la Compañía se compenetraran del mundo clásico grecorromano, de las Sagradas Escrituras, de la idea de un Cristo Redentor, y de la escolástica tomista. San Ignacio estaba convencido de que los soldados de Cristo debían transformarse en hombres nuevos en el periodo de formación, durante el cual se erradicarían el egoísmo y las ambiciones:



era extremadamente difícil entrar en la Compañía, y pasar de novicio a miembro plenamente profeso de la orden, había que realizar una serie de años de estudio, de preparaciones y exámenes en los que muchos fracasaban (*Loc. cit.*).



Ahora bien, para formar a los hombres nuevos que necesitaba la Compañía en sus filas, su fundador consideró en principio establecer una serie de Casas Profesas habitadas por sacerdotes que se dedicaran por completo a ejercer su ministerio, y no centró su atención en los seminarios. Sin embargo, estas casas no dieron los frutos deseados en los primeros años; pocos jóvenes podían entender el proyecto de la Compañía, y los que asistieron carecían de la formación humanística necesaria para ser integrados al ambicioso proyecto.

Esto llevó a San Ignacio a modificar su idea original, y juzgó indispensable enviar a los socios potenciales primero a las diversas universidades europeas. Para asegurar mejores resultados, decidió establecer casas de residencia cercanas a las universidades y así facilitar la mayor dedicación al estudio por parte de los jóvenes interesados. Poco a poco, la propia dinámica de aquellos jóvenes propició que en estas casas se organizaran cursos específicos de alguna materia, y que invitaran a participar en ellos a otros miembros de la comunidad universitaria. Así, entre 1540 y 1545 surgieron los llamados *Collegia domestica*, donde se formaba a los socios junto con estudiantes seculares. En 1545 se fundó el primer colegio jesuita como tal en Gandía, España; el segundo siguió en Mesina, Sicilia, en 1548. Los resultados fueron halagüeños, por ello Loyola decidió transformar

nuevamente su plan original, y partir de las actividades de tipo didáctico en el proceso de formación, estableciendo un número considerable de colegios cuyos métodos académicos fuesen modelos a seguir. Así, en 1551 se fundó el Colegio Romano donde se estableció como método de enseñanza el *mos romanum*. En pocos años se edificó una cantidad considerable de colegios, y para 1570 ya existían 49. El rápido avance de los estudiantes internos los fue acreditando y pronto les dio prestigio [Osorio: 1979 p. 13].

El *mos romanum* estaba inspirado en el *modus parisiensis* de la Universidad de París. Sus principales características consistían en: 1) dividir a los estudiantes en mayores, medianos y menores de acuerdo a su edad y aprovechamiento; 2) ubicar a los alumnos con un solo profesor, para que no vagaran de un salón a otro; 3) organizar periódicamente repeticiones y discusiones públicas; 4) la docencia perdió el carácter de conferencia y le dio un trato directo al alumno; 5) se puso especial cuidado en que el alumno leyera e imitara a los autores de la época de oro de la literatura grecolatina; 6) promovía solemnes actos públicos y otras manifestaciones literarias en que el alumno y el profesor pronunciaban oraciones, conferencias y recitaciones latinas alusivas a la ocasión (*ibid.*, p. 14).

Gracias a su funcionamiento disciplinado, a su estructura vertical en la toma de decisiones, a la adecuada dirección de los socios, al máximo desarrollo de las capacidades de cada uno de ellos en lo particular, y la sociabilización de sus avances en lo general, los jesuitas se constituyeron en un importante grupo que tenía injerencia en la vida política y económica de su tiempo. Recordemos que en sus filas contaban con elementos importantes de las clases privilegiadas. La influencia de los jesuitas en la vida política de los países católicos fue puntual desde el siglo XVI hasta el XVIII, cuando fueron expulsados de Francia, Portugal y España.





La principal contradicción inherente a la Compañía era su propio modelo vertical, disciplinado y autoritario, el cual permitía que quienes participaran en actividades políticas y de dirección al interior de la Compañía impusieran sus propios intereses de clase, aun cuando los preclaros intelectos que existían en sus filas estuvieran en total desacuerdo con sus superiores. Así, en los hechos, a pesar de que la Sociedad de Jesús respondía a los conceptos modernos, su estructura organizativa permitió que terminaran combatiendo la modernidad. Los jesuitas fueron creando sus propios intereses, más aún, respondían a los intereses de la clase que la conformaba mayoritariamente y que tenía la dirección política. Específicamente en España se ligaban a la clase terrateniente deseosa de conservar el antiguo *status quo* y reacia al cambio. Por esta razón se convertirían en opositores a las Reformas Borbónicas junto con el partido de los ultramontanos<sup>1</sup> [Herr: 1979, pp. 20-24]. Su expulsión de los países católicos y su posterior extinción se debió en gran parte a que constituían un grupo fuerte, influyente en la sociedad, a la vez que estaba vinculado con las clases privilegiadas que representaban la continuación del antiguo modo de producción. Así, si en el siglo XVI habían nacido con conceptos modernos, ya para el XVIII definitivamente se oponían al desarrollo de la modernidad al combatir las Reformas Borbónicas.

No obstante, la mayor importancia de la Compañía de Jesús radica en que supieron adaptar la Iglesia Católica a las exigencias de la modernidad y a un modo de producción diferente, pues de no haberlo hecho, la Iglesia Católica probablemente hubiese desaparecido.

La expulsión de los jesuitas de Francia, Portugal y España se ha explicado de la siguiente manera. En Francia, donde existía tolerancia religiosa, había una lucha entre jesuitas y jansenistas,<sup>2</sup> y se les atribuye a las intrigas de éstos últimos haber influido en Luis XVI para que tomara la decisión de expulsarlos. En Portugal se les acusó de intentar asesinar al rey<sup>3</sup>, y del problema acaecido en el Paraguay<sup>4</sup>. En España se les imputó la autoría intelectual del motín de Esquilache<sup>5</sup>, así como indiscreciones o chismes acerca de la madre de Carlos III<sup>6</sup> [Rico: 1949, p. 6]. Todos estos acontecimientos se ligan de una u otra manera, pero la coherencia y perspectiva histórica se las da la vinculación de la dirección de la Compañía con la clase terrateniente, lo que la lleva a mantener posiciones contrarias a las del absolutismo real, que luchaba por mantener su poder político en un modo de producción burgués. Finalmente, ya en Italia, el Papa Clemente XVI dictó el 21 de julio de 1773 el Breve *Dominus ac Redemptor noster* mediante el cual dio a conocer su decisión de disolver a la Compañía de Jesús.

Así, la Compañía de Jesús surgió efectivamente como producto de la modernidad, con un espíritu y pensamiento avanzado para su época, pero en su organización y lema reprodujo una estructura que le impidió incidir en el desarrollo modernizador, al contrario contenía en sí misma los elementos de atraso que la hicieron defender los intereses de la aristocracia terrateniente.



Como se mencionó, el principal interés de San Ignacio al fundar la Compañía de Jesús fue el de convertir a los gentiles, es decir, a los “bárbaros” no europeos ansiosos de verse



iluminados por la luz de la Verdad, del Ser Absoluto, de la Religión Unica. Los diversos documentos que hablan sobre la llegada de la Compañía de Jesús a la Nueva España, afirman que su objetivo principal era dedicarse a la conversión de los gentiles [*Crónicas de la Compañía de Jesús en Nueva España*: 1979]. El 15 de junio de 1572 partieron de Sevilla los 15 socios que comandaba Pedro Sánchez; arribaron al puerto de Veracruz el 12 de septiembre, y el 28 llegaron a la ciudad de México. La carta del rey dirigida al virrey expresa:

esperamos que su doctrina y ejemplo haya de ser de gran fruto para nuestros súbditos y vasallos, y que haya de ayudar grandemente a la instrucción y conversión de indios [*ibid.*, p. 4].

Sin embargo, una vez establecidos en México, se percataron de la importancia de educar a los jóvenes criollos del lugar, pues éstos carecían de una adecuada instrucción para su formación.

Cuando llegó la Compañía no había más que tres religiones: la de San Francisco, que fundó por los años de 1524; la de Santo Domingo, el año de 1526 a 23 de junio; la de San Agustín, el año de 1533 a 7 de junio... Todas estas religiones, venidas de Europa con el apostólico designio de convertir indios infieles, se habían consagrado enteramente a este penoso trabajo, que en tan pocos años como precedieron a la Compañía, habían bautizado más de 6 millones de gentiles. Siendo tanta la mies y los operarios tan pocos, no podía sobrarles tiempo para emplearlo en el cultivo de los ciudadanos españoles, y en la educación de sus hijos, que en estos países es, aún más que en todo el resto del mundo, de la mayor importancia. [Alegre: 1954, vol. 1]

Así, según manifiestan los diversos cronistas de la Provincia mexicana, las órdenes religiosas se habían distribuido el territorio en zonas de influencia. Los jesuitas llegaban tarde en la división. Por otra parte existía una deficiencia real en la educación de la juventud criolla, y esta actividad pedagógica atrajo de inmediato la atención de los socios, pues su propia

trayectoria en Europa los dotaba de una experiencia valiosa en tal actividad. Al mismo virrey y a la sociedad española les interesaba que la Compañía se dedicara al desempeño de la labor educativa, ya que también deseaban que sus hijos tuviesen acceso a la instrucción europea. Paralelamente enfrentaban el problema de que sus hijos americanos no encontrasen cabida en la sociedad colonial, ni alternativas de desarrollo personal:

La multitud de los indios para el servicio del campo y demás oficios mecánicos, les excusaba de este trabajo; y siendo la mayor parte de la juventud en aquellos primeros tiempos hijos de los conquistadores, o de ricos comerciantes, se juzgaban poco decentes. Se había fundado la Universidad algunos años antes. [...] Tenia muy doctos maestros la Universidad, pero por falta de un buen cimiento en latinidad y letras humanas, se trabajaba mucho, y se estaba siempre en un mismo estado, con harto dolor de los catedráticos, y con gran temor de los españoles cuerdos. Este era el gran motivo que tuvo presente don Martín Enríquez, hombre de una prudencia consumada, y toda esta ciudad para pedir a su majestad a los jesuitas [*ibid.*, vol. 1].

De cualquier forma, los jesuitas pasaron bastantes vicisitudes antes de edificar el primer colegio. Los primeros meses de estancia en la capital de la Nueva España vivieron en un hospital, después en una pequeña casa abandonada, la cual transformaron poco a poco; mientras, el señor de Tacuba los invitaba a construir el templo con el trabajo de 300 indios de ese lugar. Ingresaron a las filas de la Compañía dos sacerdotes, uno versado en el conocimiento del nahuatl y el otro en el del otomí, quienes facilitaron el trabajo con los naturales. Y mientras demostraban sus dotes oratorios en el púlpito, administraban con ahinco los sacramentos. Francisco Xavier Alegre alude con frecuencia a ello, recordemos que éste era el medio principal del que se valía la Sociedad para transformar espiritualmente a los mismos católicos. Asimismo educaban niños en la doctrina cristiana, con lo que, ante los ojos de la población de la ciudad, ganaban poco a poco mayor prestigio.



El general de la Compañía en Roma ordenó que esperaran dos años para analizar la conveniencia de fundar un colegio. A finales de 1573 abrieron el de San Pedro y San Pablo gracias al establecimiento de un patronato; los patrocinadores pagaban anualmente los requerimientos de los estudiantes, y se hacían cargo del colegio en lo concerniente a su economía. Los jóvenes inscritos eran internos y llevaban una vida dedicada totalmente al estudio<sup>7</sup>.

La Compañía de Jesús en Nueva España llegó a construirse en una de las instituciones más importantes en las actividades económicas, sociales y políticas. Su actividad primordial fue la educación de la juventud criolla. En segundo lugar se encontraba el establecimiento de misiones en la región noroeste, dedicadas a sedentarizar, pacificar y cristianizar a los naturales de la región. La tercera de las actividades era de tipo netamente económico: las 27 fincas agropecuarias que poseían [*ibid.*, p. 353] eran las más productivas y mejor organizadas en la Nueva España [Reley: 1976], y su finalidad era acumular un capital que les permitía desempeñar las otras dos actividades sin preocupaciones y sin peligro de suspenderlas por falta de recursos.

Para percatarnos de la importancia de la labor pedagógica de los jesuitas en la Nueva España es necesario tener presente que el Estado real sólo financiaba la educación superior. Fue hasta el siglo XVIII cuando el Estado absolutista empezó a tener injerencia en la educación básica, pues anteriormente el clero era la organización que se dedicaba a esta actividad. Para lograr sus objetivos era necesario empezar con los rudimentos. Por ello, cuando la sociedad edificaba un colegio en alguna ciudad, lo primero que establecía era una escuela de leer, escribir y contar; estas escuelas eran gratuitas y las conducía un hermano coadjunto. En estas escuelas también se enseñaba a los niños la doctrina cristiana, la piedad y la fraternidad. Una vez que los alumnos adquirían las herramientas necesarias, iniciaban sus estudios de latinidad.

Los interesados en continuar su formación podían iniciar los tres cursos de filosofía, sustentados en Aristóteles: el de lógica, metafísica y física; éste último comprendía cosmología y ciencias naturales [Decormé: 1941, p. 176]. Los más capaces podían continuar con los estudios de teología en el primer curso, denominado prima o matutinos, que consistía en el estudio de la teología escolástica; en el segundo, el de vespertinos, se dedicaba al de la moral y derecho canónico; el tercero y último estaba dirigido a conocer las Sagradas Escrituras [*ibid.*, p. 189]. Así, los jesuitas cubrían la enseñanza pública primaria, secundaria y parte de la superior, dejando a la universidad las carreras de Leyes, Medicina y Filosofía.

Las catástrofes económicas, políticas y sociales acaecidas en la Nueva España del siglo XVII, influían necesariamente en las actividades de la Compañía. La gran inundación ocurrida en 1629 impidió que el Colegio Máximo abriera sus puertas durante algunas semanas, pues fue uno de los primeros edificios que se inundó. La hambruna, seguida de muerte, desolación y bandidaje originaron la salida de gran parte de la población de la capital para refugiarse en ciudades aledañas. Los años treinta del siglo XVII significaron una caída en el número de alumnos atendidos por los jesuitas. Aun sin conocer los datos precisos acerca de la disminución de matrículas en los colegios jesuitas, sabemos que, a pesar de la crisis demográfica y económica la población criolla mantuvo una actividad intelectual prolífera; seguía editando libros y textos de todo género y participaban activamente en todos los festivales políticos y religiosos de la vida colonial. Eminencias como Sor Juana, Carlos de Sigüenza y Góngora, Alonso Ramírez de Vargas, Luis de Sandoval y Zapata, José Luis de Avilés son algunos ejemplos de connotados humanistas de la época, cuya obra literaria es reconocida por su calidad. La segunda mitad del siglo XVII se diferenciaba así notablemente del siglo XVI, existía



una rica vida intelectual colonial, y ésta era en gran parte producto de la educación jesuítica.

Sin embargo, hacia el siglo XVIII los programas y *curricula* de los colegios jesuitas estaban aquilados. Desde las reformas de Aquaviva<sup>8</sup> los métodos y materiales no habían sido revisados. Se mantenían antiguas prácticas docentes basadas principalmente en la memorización. La Universidad de París se había transformado. Los conocimientos técnicos iniciaban la transformación del mundo, y preparaban la revolución industrial en Inglaterra, habían surgido nuevos científicos y filósofos que aportaban nuevas concepciones y dejaban atrás el Renacimiento. Al respecto no contamos con la información completa acerca del proceso que sufre la Compañía de Jesús en la Nueva España, no obstante, los diferentes autores que tratan sobre ello, o las mismas biografías de los expulsos nos proporcionan datos interesantes sobre el tema:

La pobreza de su formación literaria, su condición añeja, su tranquila quietud en los métodos gastados y su satisfacción en su prepotencia escolástica, y por lo tanto cierto desprecio de talentos que no iban por donde ellos fueron [Decormé: 1941, p. 216].

Por su parte Maneiro, en la biografía que elabora sobre Rafael Campoy, menciona cómo este brillante humanista fue reprobado en el examen de teología porque no repitió el mamotreto del maestro dictado en clase; en su lugar había leído las fuentes directas: Santo Tomás, Suárez y Petavio. Campoy fue señalado en su expediente con bola negra, amonestado públicamente y reprobado en el examen; se le brindó la oportunidad de presentarlo nuevamente, pero memorizando el texto escolar. A Campoy se le consideró un introductor de peligrosas novedades y patrañas infantiles [Maneiro: 1956].

Hacia mediados del siglo XVIII existió una fuerza motriz al interior de los colegios jesuitas novohispanos para reformar los estudios, tanto en los métodos como en las materias. Había

surgido una brillante generación que superó a los maestros. Aparentemente Campoy promovió la formación autodidacta de los jóvenes, los motivó para conocer las obras literarias de la modernidad, que discutían en el propio seminario; los interesó en los avances científicos y matemáticos. Los jóvenes novicios, entre los que se encontraban Alegre, Clavijero, Abad y Parreño, se reunían para analizar textos franceses prohibidos. Su cultura y visión del mundo empezó a diversificarse. Al alejarse cada vez más de la escolástica tradicional, incluían mayor número de elementos de la modernidad.

Veinte años después, esta generación se encontraba ya en puestos de dirección, y fue entonces cuando empezaron a reestructurar los programas de estudio. Sin embargo no tuvieron tiempo para ponerlos en práctica, dado que se interpuso la expulsión el 25 de junio de 1767. En realidad no sabemos con certeza en qué consistían las reformas a los programas de estudio que realizaban Ceballos, Parreño y otros:

Lo curioso de esta reacción fue que sus corifeos (dado el impulso primero por algún consejo), se formaron casi solos en sus insatiabiles lecturas, aunque siempre guiados por los clásicos. En letras, filosofía, teología, cansados con los mamotretos de los maestrillos, predicaban la vuelta a los autores antiguos, enriqueciendo su caudal con las adquisiciones modernas en las ciencias (aunque no sabían bien donde estando ellas tan en ciernes), leían todo lo nuevo que caía en sus manos: lenguas, antigüedades, álgebra, geometría, mineralogía, botánica, [...] que deseaban, pero no sabían cómo, encajar en los programas de estudio. [Decormé: 1941, pp. 216-217].





Nos encontramos ante una encrucijada. Por un lado la Compañía de Jesús estaba estructurada piramidalmente. La disciplina y obediencia en sus filas era parte de sus principios. La participación política de la Sociedad en España buscaba mantener los privilegios de los grandes terratenientes, y se opuso al proyecto reformador de Carlos III. Sin embargo, en el nuevo continente, los jesuitas criollos iniciaban una reforma educativa al interior de la institución novohispana. Los socios mexicanos empezaron una revolución intelectual introduciendo elementos de modernidad. El prestigio e injerencia social de la Compañía en México era incuestionable, lo que constituía un elemento de peligro para la estabilidad del gobierno virreynal. El rey, tan alejado del nuevo continente, no se percató del conflicto que desataría la expulsión, aunque por otra parte, no podía prescindir de la Compañía sólo en España, y dejarla en el resto de sus dominios. La acción tuvo su precio: después de la expulsión existieron levantamientos y motines, principalmente en Guanajuato y San Luis Potosí, donde sólo la represión y masacre de la población detuvo la propagación del movimiento.

Mientras las Reformas constituían un acierto en la política interna de España, en las colonias significaban mayor atraso y sojuzgamiento. Si bien la expulsión de la Compañía podía constituir una medida adecuada en el viejo continente, en la Nueva España fue contraproducente, pues además de los levantamientos y masacres, originó el regreso al nomadismo de los pueblos indígenas del norte, la falta de escuelas para la instrucción básica, además de la creación de una mayor conciencia nacionalista criolla, a la que contribuyeron los expulsos desde el destierro con sus obras literarias e históricas. Incluso a nivel simbólico, la Compañía trascendió su expulsión, pues una de las banderas enarboladas por la Sociedad de Jesús novohispana fue la imagen de la Virgen de Guadalupe, la que se

constituyó en el elemento aglutinador de las diferentes clases sociales durante la guerra de independencia. Esta fue la bandera enarbolada por Hidalgo para cohesionar a la población en la lucha por la independencia de México.



## Notas

<sup>1</sup> Tanto en Francia como en España se les llamó Ultramontanos a los grupos que luchaban por que se reconociera como máxima autoridad eclesiástica y civil al Papa. En España se oponían a las regalías de la Corona, y llegaron a constituirse en un fuerte partido opositor a las Reformas Borbónicas.

<sup>2</sup> Cornelio Jansenio (1585-1638) fue obispo de Ypres en 1636. Estudioso de los Padres de la Iglesia, y fundamentándose en San Agustín, elaboró una doctrina teológica a la que se opusieron desde entonces los jesuitas. Jansenio planteaba que el hombre había perdido el estado de gracia y el libre albedrío al caer en el pecado original; a partir de entonces su voluntad quedó abandonada a la concupiscencia y al pecado. Por ello, sólo podría lograr la redención si se habilitaba y luchaba para recobrar la inocencia primera. Evidentemente este planteamiento era inaceptable para los jesuitas, quienes consideraban que el hombre era libre para elegir el camino que lo llevara a alcanzar la gracia divina, y que este camino lo allanaban los sacramentos. Finalmente, ante la presión de los socios, en Roma se decidió prescribir la doctrina jansenista. De cualquier forma, la polémica fue tal, que ya para el siglo XVIII se le denominaba jansenista a cualquier opositor de los jesuitas, independientemente de que conociera la doctrina de Jansenio. Incluso en España a las personas del clero secular que empezaron a apoyar las Reformas Borbónicas, algunas de las cuales buscaban disminuir el poder de la Iglesia en el Estado, fueron denominados jansenistas.

<sup>3</sup> El 3 de septiembre de 1758, el rey José I de Portugal sufrió un atentado durante la noche cuando viajaba en su coche particular. Carvalho, principal ministro del rey, era un antijesuita declarado. [Véase José Mariano Dávila y Arrillaga. *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España, del P. Francisco Xavier Alegre*. Puebla, Impr. del Colegio Pío de Artes y Oficios, 1888.] Las averiguaciones y tormentos a los que sometió a los involucrados han sido famosos por su crueldad. El caso fue muy controvertido y poco claro, pero aparentemente existen evidencias de que sí participaron en la conspiración algunos miembros de la Compañía.

<sup>4</sup> Otro asunto que causó un terrible escándalo fue la propuesta de los jesuitas de formar una República independiente en Paraguay en las misiones que habían construido con los indios guaraníes. En efecto, a raíz del tratado que firmó Fernando VI con el rey de Portugal en 1750, mediante el cual España cedía a Portugal algunos territorios fronterizos con Brasil, mientras que el último le otorgaba a la primera la colonia de Sacramento, originó un gran descontento entre los miembros de las comunidades que habitaban dichos territorios, entre los que se encontraban las misiones guaraníes. De cualquier manera, las presiones de los terratenientes europeos para conseguir la mano de obra indígena que habitaba en las misiones jesuitas era cada vez mayor, así Fernando VI buscaba deshacerse de un problema. Al respecto véase el libro de Alberto Armani, *Ciudad de Dios y Ciudad del Sol. El "Estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, F. C. E., 1987. 232 pp. En el AGN existen un gran número de documentos en el ramo inquisición que tratan sobre la propuesta de República independiente en Paraguay, pero aún faltaría realizar una investigación al respecto.

<sup>5</sup> Como sabemos, el motín de Esquilache acaecido en 1766 fue una respuesta del pueblo español ante las imposiciones del ministro italiano de Carlos III. Específicamente, cuando Esquilache prohibió el uso del sombrero de tres picos y capas, arguyendo que se prestaba a ocultar a delincuentes, la población se rebeló ante el ministro que quería imponer costumbres y formas de vestir más acordes a Italia. En aquel entonces se acusó a la Compañía de haber sido los principales instigadores del motín. No se les pudo comprobar su

participación, aunque al parecer existe evidencia de que efectivamente participaron algunos miembros, principalmente en la elaboración e impresión de papeles volantes V. Victor Rico González, en la introducción de los *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*. México, UNAM, 1949. pp. 4 y 5.

<sup>6</sup> Al respecto Victor Rico escribe lo siguiente: “Según parece, los jesuitas habían hecho circular la especie de que Carlos III era hijo ilegítimo de Isabel Farnesio, lo cual, dada la adoración que éste sentía por su madre, justificaría el extraño silencio, como afirman la mayor parte de los historiadores liberales o progresistas. Por el contrario, los partidarios de los jesuitas sostienen que Carlos III carecía, en buena ley, de razones para realizar la expulsión; que ésta obedeció a motivos bastardos, inconfesables, por lo cual se guardó un secreto tan riguroso acerca de ellos. Sea como fuere, cuesta trabajo creer, a cualquier persona libre de prejuicios, que un rey que pasó a la historia como ejemplo de prudencia e inteligencia en el gobierno haya realizado un acto de tal envergadura sin contar con razones de extrema gravedad; sin embargo, nos resulta imposible saber cuáles fueron éstas por carecer, como ya hemos dicho, de la documentación mínima” [*Ibid.*, p. 6].

<sup>7</sup> En 1574 y 1575 fundaron los colegios de San Miguel, San Bernardo y San Gregorio. En 1578 se terminó de edificar el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo; el antiguo colegio de este nombre se transformó posteriormente en el seminario de San Ildefonso. El Colegio Máximo tenía capacidad para albergar a los estudiantes distribuidos en los colegios fundados entre 1579 y 1575, así que aquellos desaparecieron. En 1583 San Gregorio volvió a abrir sus puertas para dedicarse a la enseñanza de niños indígenas. En pocos años fueron estableciendo colegios y seminarios en las ciudades más importantes del inconmesurable territorio de la Nueva España. En México se encontraba la Casa Profesa (1592), el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo (1578), el Seminario de San Ildefonso (1588), el Colegio de San Gregorio (1583) y la residencia de San Andrés (1626). En Tepozotlán se edificó el colegio y noviciado (1585), y el colegio de San Martín (1580) para niños indígenas. En Puebla construyeron 3 colegios: el del Espíritu Santo, el de San Ildefonso y el de San Gerónimo. En Guadalajara edificaron un colegio y un seminario, así mismo lo hicieron en Guatemala; en Valladolid contaban con un colegio, lo mismo que en la Habana; en Querétaro un colegio y un seminario, en Zacatecas un colegio y un seminario, en Oaxaca, León, Durango, Guanajuato, San Luis Potosí, Veracruz y Celaya un colegio en cada una de estas ciudades, una residencia en Campeche y en Sinaloa un colegio y 20 misiones; 12 misiones en Chiapas, 7 en Nayarit, 28 en Sinaloa, 17 en la Sierra Tarahumara [Davila y Arrillaga: 1889, pp. 332-352].

<sup>8</sup> Aquaviva. Fue padre General en Roma a finales del siglo XVI y principios del XVII. Inició un proceso de estructuración sistemática de la enseñanza en los colegios jesuitas. Deja el *modus parisiensis* para crear la *ratio studiorum*, y logra consolidar un sistema que garantizara la excelencia académica.



## Bibliografía

- Anderson, Perry. *El Estado Absolutista*. 9a. ed. México, Siglo XXI, 1987 (c 1974). 592 pp.
- Alegre, Francisco Xavier. *Alexandria, sive de expugnatione Tyrii ab Alexandro Macedone*. Bolonia, Typ. Ferdinandi Pisarri, 1776.
- *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Nueva Ed. por Ernest Burrus y Felix Zubillaga. Roma, Institutum historicum, S.J., 1956-1960. 4 vol.
- *Opúsculos inéditos latinos y castellanos del P. Francisco Xavier Alegre*. México, Imp. de Fco. Díaz de León., 1889.
- "Crítica sobre los principales poetas latinos (inédito)" Paliogr. Ma. Eugenia Pastrana. *Revista de la Universidad de México* (México, D.F.), Vol. XXI, No. 8, abril de 1975.
- Altamira y Cervera, Rafael. *Manual de historia de España*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, [1949]. 601 pp.
- Astain, J. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. Madrid, [s.p.i.], 1913. 439 pp.
- Bartolache, José Ignacio. *Mercurio Volante. 1772-1773*. México, UNAM, 1979. 174 pp. (Biblioteca del estudiante universitario, 101).
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México, FCE, 1982 (c 1950). 921 pp. (Sección de obras de historia).
- Borah, Woodrow. *El siglo de la depresión en Nueva España*. México, SEP., 1975 (c 1951). 157 pp. Col. Sep-setentas, 221).
- Boyer, Richard. *La gran inundación. Vida y sociedad en México. (1629-1638)*. México, SEP., 1975. 151 pp. (Col. Sep-setentas, 218).
- Brading, D. A. *Mineros y comerciantes en el México borbónico. 1763-1810*. México, FCE, 1975. 498 pp. (serie de obras de historia).
- Braudel, Fernand. *El Mediterraneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México, FCE, 1981 (c 1949). 2ts.
- Buelna, M. E. *Proceso inquisitorial contra don Agustín Beven, coronel del regimiento de dragones de México*. México, UAM-A, 1987. 148 pp.
- Castillo F., Victor M. *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*. 2a. ed. México, UNAM, 1984. pp. (Serie cultura nahuatl, monografías, 13).
- Castro, Eusebio. *Ensayos histórico-filosóficos*. México, UNAM, 1962. 268 pp. (Facultad de Filosofía y Letras, 57).
- Cué Cánovas, Agustín. *Historia social y económica de México. 1521-1854*. México, Trillas, 1980. 422 pp.
- Cuevas, Mariano. *Orígenes del humanismo en México*. México, Escuela Tipográfica Saleciana, 1933. 74 pp.
- Chávez, Ezequiel. *Apuntes sobre la colonia*. México, Ed. Jus, 1958. 3 vols. (Figuras y episodios de México, 52, 53, 54).
- Chavalier, François. *La formación de los grandes latifundios en México. (Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII)*. 2a. ed. México, FCE, 1976. 510 pp.
- Churrua Peláez, Agustín. S.J.. *Primeras fundaciones jesuitas en la Nueva España. 1572-1580*. México, Ed. Porrúa, 1980. 548 pp. (Biblioteca Porrúa, 25).
- Dávila y Arrillaga, José Mariano. *Continuación de la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España por el Padre Francisco Javier Alegre*. Puebla, Colegio Pío de Artes y Oficios, 1888. 2 vols.
- Deck, Allan. *Francisco Xavier Alegre. A study in mexican literary criticism*. Roma, tipografía editione M. Pisani, 1976. (Sources and studies for the history of the americans: XIII).

- Decormé, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*. México, Antigua librería Robledo de J. Porrúa e hijos, 1941. 489 pp.
- Eguiara y Eguren, Juan José de. *Bigliotheca mexicana sirve eruditorum historia virorum, qui in America Boreali nati...* México ex nova typographia in aedibus authoris editioni ejusdem Bibliothecae distinta, 1755. 543 pp.
- *Prólogos a la Biblioteca mexicana*. México, FCE., [1944]. 303 pp.
- Elton, G. R. *La Europa de la Reforma. 1517-1559*. 3a. ed. México, Siglo XXI, 1979 (c 1936). 418 pp. (Col. Historia de Europa siglo XXI).
- Fevre, Lucien. *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*. Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1971, 259 pp.
- Florescano, Enrique (Comp.). *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1575)*, México FCE, 1979, 438 pp. (Sección de obras de economía).
- *La clase obrera en la historia de México. De la colonia al imperio*. T. 1, México, siglo XXI-UNAM, 1980, 350 pp.
- Fontán, Antonio. *Humanismo romano, clásico, medieval y moderno*. Barcelona, Planeta, 1974. 338 pp.
- García, Rubén. *Biobibliografía del historiador Francisco Xavier Clavijero*. México, 1931. 22 pp. (Dirección general de acción cívica, 153).
- Gibson, Charles. *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*. México, siglo XXI, 1977, 531 pp. (Historia).
- Guillermou, Allan. *Los jesuitas*. Barcelona, Oikos-Tau, 1970, 126 pp. (col. ¿Qué sé? 25).
- González de Cossio, Francisco (Comp.). *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. México, UNAM, 1979, 259 pp. (Biblioteca del estudiante universitario, 73).
- González Obregón, Luis. *Los precursores de la independencia mexicana en el siglo XVI*, México, Vda. de C. Bouret, 1906. 388 pp.
- “Las sublevaciones de indios en el siglo XVI” en *Anales del Museo Nacional de México*. 2a etapa, t. IV, 1907. pp. 145-180.
- *Proceso inquisitorial del cacique de Texcoco*. México, Eusebio Gómez de la Fuente, 1910, 89 pp.
- *Don Guillén de Lampart; La Inquisición y la independencia en el siglo XVII*, México, Bouret, 1908, 439 pp.
- Herr, Richard. *España y la revolución del siglo XVIII*. Madrid, Aguilar, 1979 (c. 1960). 417 pp. (Cultura e Historia).
- Herrejón, Carlos (Comp.). *Textos políticos en la Nueva España*, México, UNAM, 1984. 183 pp.
- Humboldt, Alejandro Von. *Ensayo político sobre Nueva España*. México, Ed. Nacional, 1973, 259 pp.
- Israel, Jonathan. *Razas, clases sociales y vida política en México colonial 1610-1670*. México, FCE., 1980 (c 1975), 309 pp. (Sección de obras de historia).
- Lafaye Jacques. *Quetzalcoatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, FCE., 1983, 483 pp.
- Lafuente y Zamorilla, Modesto. *Historia general de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*. Madrid, Establecimiento tipográfico de Mellado, 1850, 489 pp.
- León-Portilla, Miguel. *Recordación de Francisco Xavier Alegre, su vida y su obra*. Veracruz, Ed. del Museo de la ciudad de Veracruz, 1970.
- Maneiro, Juan Luis y Manuel Fabri. *Vida de mexicanos ilustres del siglo XVIII*. México, UNAM, 1956. (Biblioteca del estudiante universitario, 74).
- Martínez González, Humberto. *Humanismo y Reforma. Ensayos sobre Erasmo y Lutero*. Monterrey, Secretaría de Educación y Cultura, 1987, 144 pp.



- Martínez Moya, Armando. *Los jesuitas en la colonia: ¿avanzada ideológica o defensores de la tradición?* Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1981. (Col. Ensayos y Monografías).
- Méndez Plancarte, Gabriel (comp.) *Humanistas del siglo XVIII*. México, UNAM, 1943, 239 pp. (Biblioteca del estudiante universitario, 24).
- *El humanismo mexicano*. México, Seminario de cultura mexicana, 1970, 237 pp.
- "Un gran teólogo mexicano, Francisco Xavier Alegre (1729-1788), en *Abside. Revista de cultura mexicana* (México, D.F.), abril, 1941. Año: 4 pp. 3-17.
- Mendizabal, Miguel Othón. "La minería y la metalurgia mexicanas" en *Obras Completas 1920-1943*, t. 5, México, Talleres gráficos de la nación, 1946, pp. 30-31.
- Millares Carlo. Agustín. *Don José de Eguiara y Eguren, (1695-1763) y su biblioteca mexicana*. México, UNAM, 1975, 187 pp. (Filosofía y letras, 17).
- Moreno Toscano, Alejandra y Enrique Florescano. *El sector extranjero y la organización espacial y regional en México. 1521-1910*. México, INAH, 1974, 61 pp. (Cuadernos de trabajo, 1).
- Moreno de los Arcos, Roberto. *Joaquín Velázquez de León y sus trabajos científicos sobre el Valle de México. 1773-1775*. México, UNAM, 1972, 407 pp. (Serie de historia novohispana, 25).
- Navarro, Bernabé. *Cultura mexicana y moderna en el siglo XVIII*. México, UNAM, 1983. 230 pp.
- Obregón, Ignacio de. *Práctica del pulpito*. Madrid, Of. de D. Pedro Marín, 1784, 282 pp.
- Osorio, Ignacio. *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en la Nueva España. (1570-1767)*, México, UNAM, 1979, 425 pp.
- "El helenismo en México. De Trento a los filólogos sensualistas", en *Nova Tellus*, México, UNAM, 1988, p 63-117. (Anuario del Centro de Estudios Clásico, 4).
- Osorio Sotomayor, Feliz. *Noticias biobibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso de México*, México, Vda. de Bouret, 1908, 2 t. (Col. de documentos inéditos o muy raros para la historia de Genaro García).
- Pinnington, D. H. *Europa en el siglo XVII*, Madrid, Ed. Aguilar, 1973, 533 pp. (Col. Cultura e Historia).
- Rico González, Víctor (Comp.). *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*, México, Ed. Jus, 1949. 254 pp.
- Riley, James D. *Hacendados jesuitas en México. El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. 1685-1767*. México, SEP, 1976. 245 pp. (Col. Sep. setentas, 296).
- Riva Palacios, Vicente (Coord.). *Compendio general de México a través de los siglos*, t. 2, México, Ed. del Valle de México, 1974, 6 t.
- Rodríguez, Luis Angel. *Carlos III: el rey católico que decretó la expulsión de los jesuitas*. México, Ed. Hispano Mexicana, 1944, 211 pp.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, 588 pp.
- Sarrallh, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE., 1981 (c 1957), 184. pp. (Sección de obras de historia).
- Sejourné, Laurette. *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México. FCE-SEP, 1984 (c 1957), 220 pp. (Lecturas mexicanas, 30)
- Seyffert, Oskar. *Dictionary of classical antiquities, Mithology, Religion, Literatures art*. Ohio, The word publishing company, 1963. 716 pp.
- Simpson, Lesley Byrd, *Los conquistadores y el indio americano*, Barcelona, Península, 1970, 281 pp. (Historia, ciencia y sociedad, 68).
- Tanck Estrada, Dorothy. *La educación ilustrada 1786-1836*. 2a. Ed. México, El Colegio de México, 1984, 304 pp.

- Villoro, Luis. *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, 4a. Ed. México, UNAM, 1983, 220 pp.
- Zambrano, Francisco. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Ed. Jus, 1961, 4 vols.
- Zavala, Silvio Arturo. *La encomienda indiana*, Madrid, Imprenta helénica, 1935, 356 pp.
- “Las encomiendas de Nueva España y el gobierno de don Antonio de Mendoza” en *Revista de historia de América* (Madrid, España), No. 1, mar. 1938. pp. 59-75.